JÜRGEN HABERMAS
JOSEPH RATZINGER

ENTRE RAZÓN Y RELIGIÓN

Dialéctica de la secularización

Traducción
PABLO LARGO / ISABEL BLANCO

CENTZONTLE
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2008

Habermas, Jürgen y Joseph Ratzinger
Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización / Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger ; trad. de Isabel Blanco, Pablo Largo. — México : FCE, 2008
54 p. ; 17 × 11 cm — (Colec. Centzontle)
Título original Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion
ISBN 978-968-16-8436-5 (rústica)
ISBN 978-968-16-8604-8 (empastada)

1. Filosofía 2. Religión I. Ratzinger, Joseph, coaut. II. Blanco, Isabel, tr. III. Largo, Pablo, tr. IV. Ser. V. t.

LC B3258 Dewey 140 H712e

Distribución exclusiva en Latinoamérica y Estados Unidos en idioma español

Jürgen Habermas, «Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtstaates?»
Jürgen Habermas /Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*,
edición de Florian Schuller

Comentarios y sugerencias: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672 Fax (55) 5227-4694
Empresa certificada ISO 9001: 2000

Diseño de portada: Francisco Ibarra Meza; viñeta: Laura Esponda Aguilar

ISBN 978-968-16-8436-5 (rústica)
ISBN 978-968-16-8604-8 (empastada)

Impreso en México ♦ *Printed in Mexico*

Invitados por la Academia Católica de Baviera, el 19 de enero de 2004 el filósofo Jürgen Habermas y el teólogo Joseph Ratzinger mantuvieron una conversación en torno a los fundamentos morales del Estado. Habermas, conocido partidario del laicismo, y Ratzinger, en aquel entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe —y quien quince meses después sería elegido papa—, presentaron en Munich las ponencias que aquí se reproducen. La encarnación del pensamiento liberal secular, el uno, y la personificación de la fe católica, el otro, dieron así un ejemplo de tolerancia y pluralidad y mostraron que es posible un diálogo filosófico fructífero entre posturas discrepantes.

Mediante razonamientos diferentes y con una idea muy distinta de la fundamentación de la ética, ambos llegan, sin embargo, a conclusiones semejantes, a partir

de preocupaciones morales compartidas. Habermas, quien se considera a sí mismo «poco musical en materia de religión», piensa que las convicciones religiosas son un desafío cognitivo para la filosofía. Él mismo enfrenta el reto y, sin desviarse de su característico ateísmo metodológico —que le impide dar cabida a cualquier premisa con tintes teológicos—, reconoce el potencial de verdad de los conceptos religiosos. Piensa que los lenguajes seculares no deben tirar por la borda lo que quieren decir los lenguajes religiosos: propone una secularización que no destruya. Ratzinger, por su parte, llama a reconocer la necesaria correlación entre razón y fe. Así, tanto el filósofo liberal como el teólogo católico apelan a un «doble proceso de aprendizaje» mediante el cual la razón ilustra a la religión y viceversa.

Al final de este diálogo se desató una apasionada discusión, en la que el lector queda ahora invitado a participar con esta edición de Centzontle.

Índice

¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?

JÜRGEN HABERMAS

EL TEMA propuesto para esta discusión recuerda la pregunta que a mediados de los años sesenta Ernst-Wolfgang Böckenförde formuló, con gran expresividad, acerca de si el Estado liberal y secularizado se sustentaba en presupuestos normativos que él mismo no podía siquiera garantizar.[1] Esta pregunta pone en duda la capacidad del Estado constitucional democrático de recurrir a sus propias fuentes para renovar sus fundamentos normativos, a la vez que hace surgir la sospecha de que depende de lo religioso, de tradiciones autóctonas arraigadas en cosmovisiones o, en todo caso, de tradiciones éticas que vinculan a la colectividad. Si se toma en consideración el «hecho del plura-

[1] E.-W. Böckenförde, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», 1967, en *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1991, pp. 92 y ss.

lismo» de Rawls, este cuestionamiento haría tambalear a un Estado obligado a mantenerse neutral en lo relativo a la cosmovisión *(Weltanschauung)*. Sin embargo esta deducción no contradice por sí sola la mencionada sospecha.

En primer lugar me gustaría puntualizar dos aspectos en este problema. Desde un punto de vista cognitivo la duda se refiere a la cuestión de si puede siquiera alcanzarse un poder político —una vez llevada a cabo una completa positivación del derecho— de justificación secularizada, es decir, no religiosa o posmetafísica (1). Y, aun cuando se admita tal legitimación, queda el aspecto motivacional de la duda acerca de si es viable la estabilidad, más allá del simple *modus vivendi*, de una sociedad pluralista en lo referente a la cosmovisión, en el mejor de los casos sujeta a una normatividad consensualmente limitada por procedimientos y principios (2). En caso de poder despejarse esta duda, queda en pie el hecho de que un ordenamiento liberal necesitaría siempre de la solidaridad de sus ciudadanos como fuente, y de que esta fuente podría desaparecer completamente a causa de una secularización «descarrilada» de la sociedad. Este diagnóstico es indiscutible, pero no por ello debe entenderse de forma que los intelectuales defensores de la religión saquen de ello cierto tipo de «plusvalía» (3). En vez de esto propongo entender el proceso de secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que fuerce tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites (4). En lo que respecta a las sociedades postseculares habría que abordar en última instancia también la cuestión de cuáles son las actitudes cognitivas y cuáles las expectativas normativas que el Estado liberal tendría que exigir a ciudadanos creyentes y no creyentes en su relación mutua (5).

1. Sobre la fundación del Estado constitucional secular a partir de las fuentes de la razón práctica

El liberalismo político (al que defiendo en la forma especial de un republicanismo kantiano)[2] se entiende como una justificación no religiosa y posmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático. Esta teoría se sitúa en la tradición de un derecho racional que ha renunciado a las enseñanzas del derecho natural clásico y religioso fuertemente ancladas en suposiciones cosmológicas o relativas a la

[2] J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1996.

historia de la salvación. Si bien la historia de la teología cristiana en la Edad Media —en especial la escolástica española tardía— pertenece ya a la genealogía de los derechos humanos, los principios de legitimación de un poder estatal neutral en términos de cosmovisión proceden en última instancia de las fuentes profanas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Será mucho más tarde cuando teología e Iglesia superen los desafíos espirituales que planteaba el Estado constitucional revolucionario. Si lo entiendo bien, desde el punto de vista católico, que como es sabido mantiene una relación distendida con la *lumen naturale*, no hay nada que en principio impida justificar la moral y el derecho de manera autónoma, es decir, independientemente de las verdades reveladas.

En el curso del siglo XX la justificación poskantiana de los principios constitucionales liberales ha tenido que dedicarse más a discutir las críticas historicistas y empiristas que las penosas consecuencias derivadas del derecho natural objetivo (por ejemplo, la ética material de los valores). En mi opinión, basta un mínimo conocimiento sobre el contenido normativo de la constitución comunicativa de formas de vida socioculturales para defender frente al contextualismo un concepto no derrotista de razón y frente al positivismo jurídico un concepto no decisionista de legalidad. La tarea principal consiste entonces en aclarar los siguientes puntos:

- por qué el proceso democrático se considera un procedimiento legítimo de establecimiento jurídico si, en la medida en que este proceso garantiza condiciones para la construcción inclusiva y discursiva de la opinión y la voluntad, funda la sospecha sobre la aceptabilidad racional de sus resultados, y
- por qué en el proceso constitucional democracia y derechos humanos se entrecruzan en sus principios básicos: la institucionalización jurídica del proceso de establecimiento democrático exige garantizar derechos fundamentales tanto liberales como políticos.[3]

El punto de referencia de esta estrategia de justificación es la constitución que se otorgan a sí mismos los ciudadanos asociados, y no la domesticación de un poder estatal preexistente, porque tal poder debería crearse primero en el transcurso del establecimiento democrático de una constitución. Así pues, un poder estatal «constituido» (es decir, no domesticado consti-

[3] J. Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 2005, cap. III.

tucionalmente) está completamente arraigado en lo jurídico, de modo que no queda ningún aspecto del poder político que no esté traspasado en su totalidad por el derecho. Mientras que el positivismo de Estado de la doctrina alemana del derecho público (desde Laband y Jellinek hasta Carl Schmitt), que hunde sus raíces en el Imperio alemán, había dejado un cierto margen a una sustancia ética libre de derecho en lo concerniente «al Estado» o «a lo político», no existe en el Estado constitucional ningún sujeto que detente el poder que se alimente de algún tipo de sustancia prejurídica.[4] No queda por tanto ningún hueco de la soberanía preconstitucional de los monarcas que debiera rellenarse ahora —como *ethos* de un pueblo más o menos homogéneo— mediante una soberanía popular sustancial.

Esta herencia problemática provocó que la pregunta de Böckenförde se interpretara de modo que daba a entender que un orden constitucional completamente positivizado precisaba de la religión o de algún otro «poder sustentador» para garantizar desde el aspecto cognitivo los principios que lo legitiman. Esto quiere decir que la pretensión de validez del derecho positivo dependería de su anclaje en las creencias

[4] H. Brunkhorst, «Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus», en *Leviathan*, núm. 31, 2003, pp. 362-381.

éticas prepolíticas de comunidades religiosas o nacionales, ya que tal orden jurídico no podría legitimarse a sí mismo partiendo sólo de procedimientos jurídicos generados democráticamente. Sin embargo, si entendemos el proceso democrático como método para generar legitimidad partiendo de la legalidad —y no de forma positivista como lo entienden Kelsen o Luhmann— no surge ningún déficit de validez que precise de la «ética». Frente a la concepción del Estado constitucional proveniente del hegelianismo de derechas, la concepción de procedimientos inspirada en Kant insiste en una justificación autónoma de los principios constitucionales, con la pretensión de ser aceptable racionalmente para todos los ciudadanos.

2. ¿Cómo se reproduce la solidaridad ciudadana?

Por lo demás, parto de la base de que la constitución del Estado liberal tiene la suficiente capacidad para defender su necesidad de legitimación con autosuficiencia, es decir, recurriendo a existencias cognitivas de un conjunto de argumentos independiente de la tradición religiosa y metafísica. Sin embargo, esta premisa sigue albergando un cierto tipo de duda en cuan-

to a la motivación, dado que los presupuestos normativos en los que se basa el Estado constitucional democrático son más exigentes en lo que respecta a la función de los ciudadanos si se entienden éstos como autores del derecho que si se entienden como meros destinatarios del derecho. De estos últimos sólo se espera que a la hora de hacer uso de sus libertades y derechos subjetivos no transgredan los límites establecidos por la ley. Frente a esta mera obediencia a las leyes que coartan los actos individuales están la motivación y la actitud que se esperan de los ciudadanos en su función de coautores democráticos del derecho. De ellos se espera que hagan uso activo de sus derechos de comunicación y de participación no sólo por un interés propio bien entendido sino también en interés del bien común, es decir, solidario. Esto requiere un gran esfuerzo en lo que se refiere a la motivación de los ciudadanos, que no puede imponerse por vía legal. En un Estado democrático de derecho una ley que hiciera del derecho al voto una obligación sería un elemento tan extraño como una solidaridad impuesta por ley. A los ciudadanos de una comunidad liberal sólo puede suponérseles una disponibilidad para responder, en caso necesario, como conciudadanos extraños que además permanecerán en el anonimato, así como la disponibilidad para asumir sacrificios por

el bien común. Es por ello que las virtudes políticas, aunque sólo se obtengan en cantidades mínimas, por así decirlo, «en calderilla», sean esenciales para la existencia de una democracia. Forman parte del proceso de socialización y de adquisición de costumbres en las prácticas y modos de pensar de una cultura liberal política. Así, podría decirse que en cierto modo el estatus de ciudadano se inserta en una sociedad civil que se alimenta de fuentes espontáneas o, si se prefiere, «prepolíticas».

De todo lo anterior, sin embargo, no se puede concluir que el Estado liberal no tenga la capacidad para reproducir sus presupuestos motivacionales con base en sus propios recursos seculares. Es cierto que los motivos para la participación de los ciudadanos en la conformación de una opinión y una voluntad políticas se alimentan en gran medida de ideales éticos y de aspectos culturales de vida; sin embargo, las prácticas democráticas desarrollan una política dinámica propia. Tan sólo un Estado de derecho no democrático, como al que hemos estado acostumbrados en Alemania durante suficiente tiempo, sugeriría una respuesta negativa a la pregunta de Böckenförde: «¿Hasta qué punto podrían vivir pueblos unidos bajo un Estado solamente de la garantía de la libertad individual, sin ningún tipo de vínculo unificador que preceda

a esta libertad?»[5] El Estado concebido democráticamente no sólo concede libertades negativas a sus ciudadanos, preocupados por su propio bienestar, sino que en la medida en que dispensa libertades comunicativas mueve a los ciudadanos a participar en el debate público sobre temas que afectan al conjunto de la sociedad. De tal suerte que el «vínculo unificador» que se echaba en falta es un proceso democrático, en el que a fin de cuentas la cuestión siempre estará en la comprensión correcta de la constitución.

Así, resulta que en el caso en los actuales debates sobre la reforma del Estado de bienestar, sobre la política de inmigración, sobre la guerra en Irak y sobre la supresión del servicio militar obligatorio no sólo se trata de medidas políticas singulares; de igual forma entra siempre en juego la interpretación controvertida de los principios constitucionales así como, implícitamente, el modo en el que queremos situarnos como ciudadanos de la República Federal de Alemania y como europeos, a la luz de la diversidad cultural de formas de vida, del pluralismo en nuestras formas de ver la vida y en nuestras convicciones religiosas. En una mirada retrospectiva sobre la historia, es cierto que fue útil tener un trasfondo religioso común, un

[5] Böckenförde, *op cit.*, p. 111.

mismo lenguaje y, sobre todo, una renovada conciencia nacional para el nacimiento de una solidaridad ciudadana sumamente abstracta. Mientras tanto, sin embargo, las conciencias republicanas se han separado en gran medida de estas ataduras prepolíticas, de modo que el hecho de que no estemos dispuestos a dar nuestra vida «por Niza» no es ya ninguna objeción para la constitución europea. Piensen ustedes en los discursos ético-políticos sobre el holocausto o los asesinatos en masa: han vuelto consciente a la sociedad de la República Federal de Alemania del logro que supone la constitución. El ejemplo de esta «memoria política» autocrítica (que entre tanto no es ya nada excepcional, sino que está extendida también en otros países) demuestra cómo se crean y renuevan vínculos de «patriotismo constitucional» en el ámbito de la política. El término «patriotismo constitucional» significa —en contra del extendido error de interpretación— que los ciudadanos hacen suyos los principios de la constitución no sólo en su contenido abstracto, sino sobre todo en su significado concreto dentro del contexto histórico de su respectiva historia nacional. No basta el proceso cognitivo para lograr que los contenidos morales de los derechos fundamentales se transformen en conciencia. Para la integración constitucional de una sociedad civil mundial (si es que algún día

llega a existir) bastaría con la evidencia moral y con un consenso mundial en lo que respecta a la indignación moral que provocan las violaciones masivas de los derechos humanos. Entre los miembros de una sociedad política solamente puede darse una solidaridad —por abstracta y jurídica que ésta sea— cuando los principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales.

3. Cuando se desgarra el vínculo social

En todo lo expuesto hasta ahora, la naturaleza laica del Estado democrático constitucional no presenta ningún punto débil interno, es decir, latente, en el sistema político como tal, que suponga en sí mismo un peligro para la propia estabilidad del sistema desde el aspecto cognitivo o motivacional. Ello, sin embargo, no excluye las razones externas. Como ya he comentado, una modernización «descarrilada» de la sociedad en su conjunto bien podría resquebrajar el lazo democrático y agotar el tipo de solidaridad en el que se apoya la sociedad democrática, que no puede exigirse por vía legal. En este caso sí se daría exactamente la constelación a la que se refería Böckenförde, es decir, la transformación de los ciudadanos de sociedades liberales

prósperas y pacíficas en mónadas aisladas, guiadas por su propio interés, que utilizan sus derechos subjetivos como armas las unas contra las otras. Evidencias de un desmoronamiento de la solidaridad ciudadana como el descrito se observan ya en un contexto más amplio en lo que se refiere a la dinámica políticamente incontrolable de la economía mundial y de la sociedad mundial. Así se da la circunstancia de que los mercados, que evidentemente no pueden someterse a un proceso democrático como las administraciones estatales, adoptan cada vez más funciones de orientación en ámbitos de la vida que hasta ahora habían estado recogidos normativamente; esto es, mediante formas políticas o prepolíticas de comunicación. La consecuencia es que no sólo cada vez más aspectos privados se orientan por el beneficio propio y por las preferencias individuales; también disminuye el ámbito de lo que está sujeto a la legitimación coercitiva pública. Este privaticismo ciudadano se ve incrementado además por la decepcionante pérdida de las funciones de una educación democrática de la opinión y de la voluntad que, si acaso, sólo funciona parcialmente en los ámbitos nacionales y por ello no llega a alcanzar de ningún modo las decisiones que se desvían a instancias supranacionales. De igual forma, el creciente desánimo frente a la capacidad política de la comunidad

internacional contribuye a aumentar la despolitización ciudadana. Como efecto de los conflictos y de las manifiestas injusticias sociales en una sociedad mundial cada vez más fragmentada, crece —con cada nuevo fracaso— el descontento en el camino hacia la constitucionalización del derecho internacional público que se inició después de 1945.

Las teorías posmodernas entienden las crisis desde el punto de vista de la razón crítica, no como consecuencia de un agotamiento selectivo del potencial de razón que es en cierta medida inherente a la modernidad occidental, sino como el resultado lógico de un programa de racionalización espiritual y social en sí mismo destructivo. A la tradición católica no le corresponde un escepticismo de razón radical; sin embargo, hasta entrados los años sesenta del siglo pasado, al catolicismo le resultó difícil la relación con el pensamiento laico del humanismo, de la Ilustración y del liberalismo político. En todo caso vuelve a cobrar interés el teorema de que a una modernidad desgastada sólo podrá ayudarla a salir del atolladero en que se encuentra una orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendental. En Teherán un colega me preguntó si desde el punto de vista religioso-sociológico y de comparación cultural la secularización europea no era precisamente el camino particular que precisaba de una corrección. Esto recuerda al estado de ánimo durante la República de Weimar, a Carl Schmitt, a Heidegger o a Leo Strauß.

Particularmente considero mejor no exagerar racionalmente la pregunta de si una modernidad ambivalente podrá llegar a tener estabilidad solamente mediante sus fuerzas laicas, es decir no religiosas, procedentes de una razón comunicativa, sino tratar el asunto sin dramatismo, como una cuestión empírica pendiente. Con esto no es mi objetivo traer a colación como mero hecho social el fenómeno de persistencia de la religión en un ambiente cada vez más secularizado. La filosofía debe tratar este fenómeno también en cierto modo desde dentro como una provocación cognitiva. Pero antes de continuar con esta discusión quiero hacer un excurso relacionado con nuestra conversación. La filosofía, en su camino hacia una radicalización de la crítica de la razón, también se ha sentido impulsada a reflexionar sobre sus propios orígenes religioso-metafísicos y ocasionalmente ha entrado en diálogo con una teología que a su vez buscaba contactos en lo que respecta a los ensayos filosóficos de una autorreflexión posthegeliana de la razón.[6]

[6] P. Neuner, G. Wenz (comps.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002.

El punto de partida para el discurso filosófico sobre razón y revelación es siempre la misma figura del pensamiento, que vuelve una y otra vez: la razón que reflexiona hasta lo más profundo de su naturaleza descubre su origen en Otro y tiene que aceptar el poder inevitable de éste si no quiere perder una orientación razonable en el callejón sin salida de un intento híbrido de entendimiento de sí misma. Como modelo serviría en este caso el ejercicio de una conversión realizada, o por lo menos desencadenada, mediante las propias fuerzas, una conversión de la razón por la razón. Y es igual si esta reflexión comienza —como en el caso de Schleiermacher— en la autoconciencia del sujeto que reconoce y actúa, o bien comienza —como en Kierkegaard— en la historicidad de la propia autoconstatación existencial, o —como ocurre en Hegel, Feuerbach y Marx— en la provocativa corrupción de las situaciones éticas. La razón traspasa, en un principio sin ninguna intención teológica, los límites de los que se vuelve consciente para dirigirse a Otro, ya sea en la unión mística con una conciencia cósmica que lo abarca todo, o en la desesperante esperanza en el acontecimiento histórico de un mensaje salvífico, o en la figura de una solidaridad apremiante con los humillados y ultrajados, que quiere acelerar la salvación mesiánica. Estos dioses anónimos de la metafísica posthegeliana, es decir, la conciencia envolvente, el acontecimiento inimaginable y la sociedad no alienada, son para la teología presa fácil. Se ofrecen para ser descifrados como seudónimos de la Trinidad de un Dios personal que se da a conocer a sí mismo.

Estos intentos de renovar la teología filosófica resultan, según Hegel, de cualquier modo más agradables que la propuesta del nietzscheanismo, que toma prestadas las connotaciones cristianas de escucha e interiorización, de devoción y espera de misericordia, de venida y acontecimiento, para presentar un pensamiento vacío de propuestas más allá de Cristo y de Sócrates, que se sitúa en algún lugar indefinido de lo arcaico. Frente a este pensamiento, la filosofía, que es consciente de su propia falibilidad y de su frágil situación dentro del marco diferenciado de una sociedad moderna, insiste en que se tenga en cuenta la diferencia —que de ningún modo pretende ser peyorativa— entre el discurso laico, que busca ser accesible a todos, y el religioso, que se basa en las verdades reveladas. En oposición a lo que sucede en Kant y Hegel, esta diferenciación gramatical no tiene la pretensión filosófica de determinar lo que hay de verdadero o falso —más allá de lo que alcanza el conocimiento mundano so-

cialmente institucionalizado— en los contenidos de la tradición religiosa. El respeto, que es consecuencia directa de este abstenerse de emitir juicios, se basa en la estima hacia personas y formas de vida cuya integridad y autenticidad nacen evidentemente de sus creencias religiosas. Pero no se reduce sólo a respeto: la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas.

4. La secularización como proceso doble y complementario de aprendizaje

El pensamiento posmetafísico se caracteriza por su moderación en lo que concierne a lo ético y por la ausencia de cualquier concepción generalizante acerca de lo que es una vida buena y ejemplar. Lo contrario sucede en las escrituras sagradas y las tradiciones religiosas, en las que sí han quedado articuladas, sutilmente recalcadas y mantenidas vivas hermenéuticamente durante milenios, las intuiciones en lo que se refiere a la culpa y la redención, a la posibilidad de salvación en una vida que se percibe desesperante. Es por ello que en la vida de las comunidades religiosas, siempre que eviten el dogmatismo y el moralismo, puede mantenerse intacto algo que en otros lugares

se ha perdido y que no puede recuperarse sólo con los conocimientos profesionales de expertos. Me refiero a formas de expresión y de sensibilidad bien diferenciadas frente a una vida fracasada, frente a patologías de la sociedad, frente al fracaso de una concepción de vida individual y frente a una vida deformada en su conjunto. Esta asimetría en la pretensión epistémica permite iniciar en la filosofía una disposición a aprender de la religión, y esto no por motivos funcionales, sino por motivos de contenido, de conformidad con el éxito de sus procesos «hegelianos» de aprendizaje.

Es sabido que la mutua compenetración de cristianismo y metafísica griega no sólo ha quedado reflejada en la forma espiritual de la dogmática religiosa y en una helenización del cristianismo que no en todos los aspectos ha supuesto una bendición; tal interacción también ha favorecido la apropiación por parte de la filosofía de contenidos genuinamente cristianos. Esta labor de apropiación ha quedado plasmada en entramados conceptuales normativos de mucho peso, como sucede en los conceptos de responsabilidad, autonomía y justificación; historia y memoria; reinicio, innovación y retorno; emancipación y cumplimiento; desprendimiento, interiorización y materialización; individualismo y comunidad. Es cierto que ha transformado el sentido originalmente religioso, pero no lo

ha vaciado devaluándolo ni consumiéndolo. Un ejemplo de esta apropiación que salva el contenido original sería la traducción del hecho de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios al concepto de igual y absoluta dignidad de todas las personas. Tal traducción abre el contenido de los conceptos bíblicos, más allá de los límites de la comunidad religiosa, a gente de otros credos y a los no creyentes. Walter Benjamin supo realizar algunas traducciones de estas características.

Esta experiencia de separación secularizada de significados que estaban enquistados en lo religioso nos permite darle al teorema de Böckenförde un sentido realista. Ya mencioné antes el diagnóstico según el cual el balance logrado en la modernidad entre los tres grandes medios de integración social está en peligro, en virtud de que mercados y poder administrativo excluyen a la solidaridad social de cada vez más ámbitos de la vida, lo mismo que a su coordinación en lo que se refiere a la actuación en campos de valores, en normas y en el uso de un lenguaje inteligible. Así resulta también en interés propio del Estado constitucional cuidar la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimentan la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos. Esta conciencia que se ha vuelto conservadora se refleja en el discurso sobre

la «sociedad postsecular».[7] Esto no sólo se refiere al hecho de que la religión se mantiene firme en un ambiente cada vez más laico y que la sociedad cuenta con que las comunidades religiosas se mantengan indefinidamente en el tiempo. Con el término «postsecular» no sólo quiere indicarse la aceptación pública hacia las comunidades religiosas por su contribución funcional en lo que se refiere a la reproducción de motivos y actitudes deseados. Más bien resulta que en la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja una comprensión normativa que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes. En la sociedad postsecular se impone la evidencia de que la «modernización de la conciencia pública» abarca de forma desfasada tanto mentalidades religiosas como mundanas y las cambia reflexivamente. Si ambas posturas, la religiosa y la laica, conciben la secularización de la sociedad como un proceso de aprendizaje complementario, pueden entonces tomar en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también desde un punto de vista cognitivo.

[7] K. Eder, «Europaische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?», en *Berliner Journal für Soziologie*, cuaderno 3, 2002, pp. 331-343.

5. Cómo deberían ser las relaciones entre ciudadanos religiosos y seglares

Por un lado se ha forzado a la conciencia religiosa a un proceso de adaptación. Cada religión es en su origen una «imagen del mundo» o «comprehensive doctrine» también en el sentido de que reclama ser la autoridad que estructure totalmente una forma de vida. La religión tuvo que renunciar a esta pretensión de tener el monopolio interpretativo y de total estructuración de la vida a medida que la secularización del conocimiento, la neutralización del poder estatal y la libertad religiosa generalizada fueron imponiéndose. Con la separación funcional de subsistemas sociales se produce también la separación de la vida de la comunidad religiosa de su entorno social. El papel de miembro de una comunidad religiosa queda así separado del papel de ciudadano. Y ya que el Estado liberal precisa de la integración política de los ciudadanos, más allá del simple *modus vivendi,* es necesario que esta separación de papeles no se reduzca a una mera adaptación cognitiva del *ethos* religioso a las leyes impuestas de la sociedad laica. Es más, el orden jurídico universalista y la moral social igualitaria tienen que estar insertados profundamente en el *ethos* social de tal forma que el uno surja del otro con consistencia. Para esta «inserción» John Rawls utilizó la imagen del módulo: este módulo de justicia universal debe encajar en los respectivos contextos de razonamiento ortodoxos, aunque haya sido creado con la ayuda de razonamientos neutrales en lo que respecta a la cosmovisión.[8]

Esta expectativa normativa del Estado frente a las comunidades religiosas coincide con los propios intereses de estas comunidades en tanto que las permite influir a través de la opinión política pública en el conjunto de la sociedad. Sin duda es cierto que las consecuencias de esta tolerancia no están repartidas simétricamente entre creyentes y no creyentes, tal y como se pone de manifiesto en la legislación más o menos liberal sobre el aborto; pero también hay que reconocer que la conciencia laica paga un precio por gozar de la libertad negativa que representa la libertad de culto. De ésta, de la conciencia laica, se espera que se ejercite a sí misma en un trato reflexivo con los límites de la Ilustración. El concepto de tolerancia en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no sólo considera que los creyentes, en su trato con no creyentes y con creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va a existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la

[8] J. Rawls, *Liberalismo político,* FCE, México, 1995, pp. 36 y ss.

misma capacidad de reconocimiento —en el marco de una cultura política liberal— de los no creyentes en su trato con los creyentes. Para el ciudadano sin sensibilidad hacia lo religioso esto no supone de ningún modo una obligación trivial, ya que significa que debe determinar autocríticamente la relación entre fe y conocimiento desde la perspectiva de su conocimiento mundano. La expectativa de la no concordancia entre fe y conocimiento se merece tan sólo el predicado «razonable» cuando se otorga a las creencias religiosas —también desde el conocimiento secular— un estatus epistémico que no se tache simplemente de irracional. Es por ello que en la opinión pública política las imágenes naturalistas del mundo —que provienen de un trabajo especulativo de informaciones científicas y que son relevantes para la propia comprensión ética de los ciudadanos[9]— no sólo tengan preferencia *prima facie* frente a concepciones de vida religiosas o ligadas a cosmovisiones con las que compiten. La neutralidad al respecto del poder Estatal, que garantiza las mismas libertades éticas para todos los ciudadanos, es incompatible con la generalización política de una visión del mundo laicista. Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general.[10]

[9] Por ejemplo, W. Singer, «Keiner kann anders sein, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8 de enero de 2004, p. 33.

[10] Habermas, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 2001.

Lo que cohesiona al mundo

LOS FUNDAMENTOS MORALES Y PREPOLÍTICOS DEL ESTADO LIBERAL*

JOSEPH RATZINGER

EN LA aceleración del ritmo de los desarrollos históricos que estamos viviendo aparecen, en mi opinión, dos factores que son particularmente sintomáticos de una evolución que antes se daba con mucha más lentitud. El primero es el surgimiento de una sociedad de dimensiones mundiales, en la que los distintos poderes políticos, económicos y culturales son cada vez más interdependientes y se tocan y se compenetran en

* La Academia Católica de Baviera, con sede en Munich, organizó el 19 de enero de 2004 un coloquio en el que el profesor Jürgen Habermas —el exponente más conocido de la visión laicista del Estado— y yo —como representante de la tradición católica clásica— debíamos presentar en breves ponencias nuestra visión de los fundamentos morales del Estado. En el coloquio participó un público escogido de filósofos, politólogos y teólogos invitados a discutir junto con los ponentes sobre su exposición y, más que nada, sobre la propia cuestión. Las dos conferencias se han publicado varias veces. No obstante, dado que las cuestiones afrontadas en aquel coloquio están estrechamente unidas a las que presentamos en este pequeño libro, se reproduce de nuevo aquí el texto.

sus diversos ámbitos. El otro es el crecimiento de las posibilidades que tiene el hombre de producir y de destruir, lo que plantea con mayor hincapié de lo habitual la cuestión del control jurídico y moral del poder. Y por consiguiente, la cuestión (de máxima urgencia) de cómo las culturas, al encontrarse, pueden hallar bases éticas capaces de fundar adecuadamente la convivencia entre ellas y construir una estructura jurídica común responsable del control y del ordenamiento del poder.

Que el proyecto de una «ética mundial» propuesto por Hans Küng[1] haya encontrado tan amplio consenso demuestra, en cualquier caso, que se trata de una cuestión de gran actualidad. Ello sigue siendo válido aun cuando se acepte la aguda crítica a dicho proyecto que formuló Robert Spaemann,[2] ya que a los dos factores mencionados se añade un tercero: en el proceso del encuentro y de la compenetración de las culturas han saltado por los aires certezas éticas sostenidas hasta ahora. La cuestión de qué es el bien, especialmente en el contexto presente, y de por qué hay que realizarlo incluso en perjuicio propio es una pregunta fundamental todavía sin respuesta.

Me parece obvio que la ciencia en cuanto tal no puede generar un *ethos*, es decir, una conciencia ética renovada no puede ser producto del debate científico. Por otra parte, es innegable que la transformación radical de la imagen del hombre y del mundo que ha brotado del incremento de los conocimientos científicos ha desempeñado un papel esencial en demoler las viejas certezas morales. En este sentido, la ciencia tiene una responsabilidad respecto al hombre y, en especial, la filosofía tiene la responsabilidad de acompañar críticamente el desarrollo de cada ciencia y de analizar de manera crítica conclusiones apresuradas y falsas certezas sobre lo que es el hombre, de dónde viene y por qué existe, o, dicho en otros términos, de depurar los resultados científicos del elemento no científico que a menudo se mezcla con ellos; así se mantendrá la mirada abierta a la totalidad, a las amplias dimensiones de la realidad del hombre, de la que en la ciencia sólo se pueden mostrar aspectos particulares.

[1] H. Küng, *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*, Herder, Barcelona, 2002.

[2] R. Spaemann, «Weltethos als Projekt», en *Merkur*, núms. 570/571, pp. 893-904.

1. Poder y derecho

Es tarea concreta de la política poner el poder bajo el escudo del derecho y regular así su recto uso. No debe regir el derecho del más fuerte, sino más bien la fuerza del derecho. El poder ejercido en el orden del derecho

y a su servicio está en las antípodas de la violencia, entendida ésta como poder sin derecho y opuesto a él. De ahí que sea importante para cada sociedad que el derecho y su ordenamiento estén por encima de toda sospecha, porque sólo así puede desterrarse la arbitrariedad y se puede vivir la libertad como libertad compartida. La libertad carente de derecho es anarquía y, por tanto, es la destrucción de la libertad. El recelo contra el derecho y la rebelión contra él reaparecerán si se percibe que el derecho es un producto del arbitrio, un criterio establecido por los que tienen el poder y no la expresión de una justicia al servicio de todos.

La misión de colocar el poder bajo el escudo del derecho nos plantea la siguiente cuestión: ¿cómo nace el derecho y cómo debe elaborarse para que sea vehículo de justicia y no el privilegio de establecer lo que es justo por parte de los que tienen el poder? Por una parte nos preguntamos cómo se forma el derecho, pero por otra también cuál es su criterio. Que el derecho no debe ser el instrumento de poder de unos pocos, sino expresión del interés común de todos, parece, al menos de entrada, un problema resuelto mediante los instrumentos de la formación democrática del consenso, ya que todos participan en el nacimiento del derecho, y por tanto el derecho es de todos y como tal puede y debe ser observado. En efecto, la

garantía de la participación en la formación del derecho y en la justa administración del poder es la razón esencial a favor de la democracia como la más adecuada de las formas de ordenamiento político.

Sin embargo, me parece que queda aún otra cuestión. Puesto que es difícil encontrar la unanimidad entre los hombres, la formación democrática del consenso no tiene como instrumentos indispensables más que la delegación, por un lado, y por otro la decisión de la mayoría. De ahí se deriva la importancia de la cuestión sobre los distintos ordenamentos que para las mayorías se pueden pedir. Pero también las mayorías pueden ser ciegas o injustas. La historia da buena prueba de ello. ¿Se puede seguir hablando de justicia y de derecho cuando, por ejemplo, una mayoría, incluso si es grande, aplasta con leyes opresivas a una minoría religiosa o racial? Por tanto, con el principio mayoritario queda siempre abierta la cuestión de las bases éticas del derecho, la pregunta de si hay o no algo que no puede convertirse en derecho, es decir, algo que es siempre injusto de por sí, o viceversa, si hay algo que por naturaleza es siempre indiscutiblemente, según el derecho, algo que precede a cualquier decisión de la mayoría y que debe ser respetado por ella.

La época moderna ha dado una formulación estable a dichos elementos normativos en las distintas

declaraciones de los derechos del hombre, sustrayéndolos al juego de las mayorías. En la conciencia actual nos podemos contentar con la evidencia interna de dichos valores. Pero semejante reducción de la cuestión tiene también un carácter filosófico. Hay valores permanentes que brotan de la naturaleza del hombre y que, por tanto, son intocables en todos los que participan de dicha naturaleza. Tendremos que volver de nuevo sobre el alcance de una concepción de este tipo, sobre todo porque no todas las culturas reconocen hoy esta evidencia. El Islam ha formulado un catálogo propio de derechos humanos distinto del occidental. La China actual lleva ciertamente la impronta de una forma cultural nacida en Occidente, el marxismo; pero, que yo sepa, se plantea de todos modos la pregunta de si los derechos humanos no son una invención propiamente occidental que hay que cuestionar.

2. Nuevas formas de poder y nuevas cuestiones sobre su ejercicio

Cuando se trata de la relación entre poder y derecho y de las fuentes del derecho, hay que analizar también el fenómeno del poder en sí mismo. No es mi intención tratar de definir la naturaleza del poder en cuanto tal;

más bien quisiera esbozar los desafíos que brotan de las nuevas formas de poder que se han desarrollado en los últimos 50 años. En la primera parte de la segunda posguerra predominó el miedo ante el nuevo poder de destrucción que había surgido con la invención de la bomba atómica. El hombre se vio de repente con capacidad no sólo para destruirse a sí mismo, sino también a la tierra. De ahí nació la pregunta sobre qué mecanismos políticos hacen falta para evitar esta destrucción. ¿Cómo se pueden hallar mecanismos de este tipo y cómo pueden ser eficaces? ¿Cómo se pueden desencadenar fuerzas éticas capaces de plasmar dichas formas políticas y de hacerlas eficaces? Durante largo tiempo, lo que nos salvó de los horrores de una guerra nuclear fue, *de facto,* la rivalidad entre bloques de poder contrapuestos, así como el miedo a provocar, con la destrucción del otro, también la propia destrucción. La limitación recíproca de los poderes y el miedo a sucumbir resultaron ser fuerzas de salvación.

Ahora lo que nos atormenta ya no es tanto el miedo a un gran conflicto, cuanto el miedo ante un terror omnipresente capaz de golpear y actuar en todas partes. Como se ve, el hombre no necesita un gran conflicto para hacer el mundo inhabitable. Los poderes anónimos del terror, que pueden estar presentes por doquier, son tan fuertes que persiguen a cada uno has-

ta dentro de su cotidianidad; y nos hallamos ante la amenaza de que unos criminales puedan tener acceso a los grandes potenciales de destrucción y hagan que el mundo se precipite en el caos, fuera de los ordenamientos políticos.

De ahí que se haya desplazado la cuestión del derecho y del *ethos:* ¿en qué fuentes se alimenta el *terror?* ¿Cómo podemos llegar a eliminar desde dentro esta nueva enfermedad de la humanidad? En este sentido es inquietante que el terror se esté otorgando en cierto modo una legitimación moral. Los mensajes de Bin Laden presentan el terror como la respuesta de los pueblos débiles y oprimidos por la arrogancia de los poderosos, como el justo castigo a su presunción, a su blasfemo despotismo y a su crueldad. Estas motivaciones, evidentemente, son convincentes para los que se encuentran en determinadas situaciones sociales y políticas. La acción terrorista es presentada también como defensa de la tradición religiosa contra la impiedad de la sociedad occidental.

En este momento aflora una cuestión sobre la que tendremos que volver: si el terrorismo se nutre también de fanatismo religioso —y lo hace—, *¿es la religión una fuerza de curación y de salvación, o no será más bien un poder arcaico y peligroso* que construye falsos universalismos induciendo a la intolerancia y al

error? ¿No debería ponerse la religión bajo tutela de la razón y dentro de unos límites adecuados? Naturalmente nos deberíamos entonces cuestionar quién lo puede hacer y cómo. Pero queda la pregunta general: ¿es verdad que la gradual eliminación de la religión, su superación, se ha de considerar como progreso necesario de la humanidad, capaz de permitirle hallar el camino de la libertad y de la tolerancia universal?

Mientras tanto asoma otra forma de poder que a primera vista parece puramente benéfico y digno de toda aprobación, pero que en realidad podría convertirse en una nueva amenaza para el hombre. El hombre es ya capaz de hacer hombres, de producirlos, por así decir, en probeta. El hombre se convierte en un producto, y de esta suerte la relación del hombre consigo mismo cambia radicalmente. No es ya don de la naturaleza o del Dios creador; es un producto fabricado por él mismo. El hombre ha descendido al fondo de la fuente del poder, a las fuentes de su propia existencia. Ahora la tentación de construir el hombre perfecto, la tentación de hacer experimentos con el hombre, la tentación de considerar a los hombres como basura y de deshacerse de ellos no son ya fantasías de moralistas hostiles al progreso.

Antes había surgido la cuestión de si hay que considerar la religión como una fuerza moral positiva;

ahora debe surgir *la duda sobre la fiabilidad de la razón.* Al fin y al cabo, la bomba atómica es un producto de la razón; al fin y al cabo, también la producción y la selección de hombres han sido creadas por la razón. En ese caso, ¿no habría que poner a la razón bajo observación? Pero ¿por medio de quién o de qué? ¿O no deberían quizá circunscribirse recíprocamente la religión y la razón, mostrarse una a otra los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino? Y aquí asoma de nuevo la cuestión de cómo en una sociedad de dimensiones mundiales, con sus mecanismos de poder y sus fuerzas incontrolables, con sus distintas concepciones del derecho y de la moral, se puede encontrar una evidencia ética eficaz que tenga suficiente fuerza de motivación y que sea capaz de responder a los desafíos mencionados y ayudar a superarlos.

3. Presupuestos del derecho: derecho, naturaleza, razón

Echemos primero un vistazo a situaciones históricas que, en la medida de lo posible, sean comparables con la nuestra. Siempre merece la pena pararse a recordar que la Grecia antigua también tuvo su propia Ilustración, que la validez del derecho fundado en las religiones tradicionales perdió su evidencia y fue necesario indagar sobre razones más profundas del derecho. Así surgió la idea de que frente al derecho establecido, que podía ser injusto, debía existir un derecho que procediese de la naturaleza, de la esencia del hombre. Se tuvo que descubrir este derecho adecuado para corregir los defectos del derecho positivo.

Más cercano nos resulta examinar la doble fractura que se produjo en la conciencia europea al comienzo de la época moderna y que sentó las bases de una nueva reflexión sobre el contenido y los orígenes del derecho. En primer lugar está el desbordamiento de las fronteras del mundo cristiano europeo que se llevó a cabo con el descubrimiento de América. En ese momento tuvo lugar el encuentro con pueblos ajenos al entramado de la fe y el derecho cristianos, que hasta entonces había sido para todos origen y modelo del derecho. En el terreno jurídico no había nada en común con aquellos pueblos. Pero ¿eso significaba que carecían de leyes —tal como algunos afirmaron actuando en consecuencia—, o bien existía un derecho por encima de todos los sistemas jurídicos, que muestra que los hombres son hombres y los une entre sí? Ante esta situación, Francisco de Vitoria desarrolló una idea que ya existía, la idea del *ius gentium,* el «derecho de los pueblos», donde la palabra *pueblos* se asocia

a la idea de «paganos», de «no cristianos». Se trata de una concepción del derecho como algo previo a la concreción cristiana del mismo, y que debe regular la justa convivencia entre todos los pueblos.

La segunda fractura se produjo dentro de la misma cristiandad debido al cisma que dividió la comunidad de los cristianos en diversas comunidades contrapuestas entre sí, a veces de modo hostil. Y de nuevo fue necesario desarrollar una noción de derecho previa al dogma, una base jurídica mínima que no se apoyase en la fe sino en la naturaleza, en la razón humana. Hugo Grocio, Samuel von Pufendorf y otros elaboraron la idea del derecho natural como derecho de la razón, que valora la razón como el órgano de la construcción de un derecho común por encima de las fronteras de la fe.

El derecho natural ha seguido siendo —sobre todo en la Iglesia católica— el argumento con el cual se apela a la razón común en el diálogo con la sociedad laica y con las demás comunidades religiosas y se buscan las bases para un entendimiento sobre los principios éticos del derecho en una sociedad laica y pluralista. Pero este instrumento, por desgracia, ha dejado de ser fiable, y por eso en esta conversación mía no quiero basarme en él. La idea del derecho natural presuponía un concepto de naturaleza en el que la naturaleza y la razón se entrelazaban y en el que la naturaleza misma era racional. Al prevalecer la teoría de la evolución, esta concepción de la naturaleza se ha quebrado: la naturaleza en cuanto tal no es racional —se nos dice— aunque haya en ella comportamientos racionales; éste es el diagnóstico evolucionista, que hoy en día parece indiscutible.[3] De las distintas dimensiones del concepto de naturaleza en que se basaba originariamente el derecho natural, sólo ha quedado la que Ulpiano (a comienzos del siglo III d.C.) formulaba con esta expresión: *Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet* («El derecho natural es aquel que la naturaleza enseña a todos los animales»).[4] Pero esto no basta para nuestra indagación, que no se refiere a todos los *animalia*, sino a las cuestiones específicamente huma-

[3] La expresión más impresionante de esta filosofía de la evolución, todavía dominante aunque con ciertos ajustes, se encuentra en J. Monod, *El azar y la necesidad*, Tusquets, Barcelona, 1993. Para la distinción entre los resultados científicos propiamente dichos y la filosofía que los acompaña, *cf.* R. Junker, S. Scherer (comps.), *Evolution. Ein kritisches Lehrbuch*, Weyel, 1984[4]. Sobre la discusión en torno a la filosofía que acompaña a la teoría de la evolución: J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005.

[4] Sobre las tres dimensiones del derecho natural medieval (dinámica del ser en general, orientación de la naturaleza común a hombres y a animales [Ulpiano] y orientación específica de la naturaleza racional del hombre) *cf.* las observaciones formuladas en el artículo de Ph. Delhaye, «Naturrecht», en *Lexikon für Theologie und Kirche*[2] VII, pp. 821-825. Es interesante el concepto de derecho natural que figura al inicio del *Decretum Gratiani*: *Humanum genus duobus regitur, naturali videlicit iure et moribus. Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri.*

nas, que han surgido de la razón del hombre y que no pueden resolverse sin recurrir a la razón.

El último elemento que ha quedado del derecho natural (que, en el fondo, pretendía ser un derecho racional, por lo menos en la modernidad) son los *derechos humanos*, los cuales no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, es sujeto de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir, no que inventar. Quizás hoy habría que complementar la doctrina de los derechos humanos con una doctrina de los deberes y los límites del hombre, y esto podría ayudar a replantear en otros términos la cuestión de si puede existir una razón de la naturaleza y por consiguiente un derecho de la razón aplicable al hombre y a su lugar en el mundo. Esta cuestión habría que afrontarla e interpretarla a escala intercultural. Para los cristianos tiene que ver con la creación y el Creador. En el mundo hindú correspondería al concepto de *dharma*, la ley interna del ser, y en la tradición china, a las ideas y a los mandatos celestiales.[5]

[5] Es obvio que el concepto de naturaleza y de ley natural basado en la fe en Dios Creador es profundamente distinto del concepto de ley universal del ser expresado en el concepto del *dharma* y también del «universalismo» chino. Pero precisamente esta diversidad debe provocar el diálogo.

4. La interculturalidad y sus consecuencias

Antes de llegar a alguna conclusión quisiera ahondar algo más en lo que acabo de indicar. Me parece que hoy es indispensable la dimensión intercultural para plantear la discusión sobre las cuestiones fundamentales acerca del hombre, que no se puede entablar pura y simplemente entre cristianos ni únicamente dentro de la tradición racionalista occidental. Es cierto que ambas perspectivas consideran como universal su autocomprensión, y quizá, *de iure*, lo sea. Sin embargo, *de facto*, deben reconocer que sólo son aceptadas e incluso comprensibles en determinados sectores de la humanidad. Aunque también es verdad que el número de las culturas concurrentes es mucho más limitado de lo que a primera vista pudiera parecer.

Es importante sobre todo tener en cuenta que dentro de los distintos ámbitos culturales ya no hay uniformidad; todos están marcados por tensiones radicales en el seno de su propia tradición. En Occidente esto salta a la vista. Y aunque la cultura laica rigurosamente racional —que Habermas nos acaba de ilustrar con eficacia— ocupa un papel preponderante y se concibe a sí misma como el elemento unificador, lo cierto es que la comprensión cristiana de la realidad

sigue siendo una fuerza activa. A veces estos dos polos opuestos están más cerca o más lejos entre sí y más o menos dispuestos a aprender el uno del otro o a rechazarse recíprocamente.

También el ámbito cultural islámico se caracteriza por tensiones semejantes, y presenta un arco muy amplio que va desde el absolutismo fanático de un Bin Laden hasta posiciones abiertas de racionalidad tolerante. El tercer gran ámbito cultural, el indio, o, más exactamente, los ámbitos culturales del hinduismo y el budismo, están también sujetos a tensiones parecidas, aunque no tan drásticas, al menos tal como las vemos nosotros. También estas culturas se hallan expuestas tanto a la pretensión de la racionalidad occidental como a la fe cristiana, que las interpela: ambas están presentes en sus ámbitos y asimilan tanto la una como la otra de modos distintos, aunque sin dejar de mantener su propia identidad. Completan el panorama las culturas tribales africanas y también las culturas tribales latinoamericanas, incitadas por ciertas teologías cristianas. Éstas ponen en cuestión la racionalidad occidental, pero también la pretensión universal de la revelación cristiana.

¿Qué se deduce de todo esto? En primer lugar, me parece, una falta de universalidad *de facto* de las dos grandes culturas de Occidente, la cultura de la fe cristiana y la de la racionalidad laica, por más que ambas, cada una a su modo, influyan en todo el mundo y en todas las culturas. En este sentido la cuestión del colega de Teherán citada por Habermas me parece de particular importancia: a saber, si, desde el punto de vista de la comparación de culturas y de la sociología de la religión, la secularización europea no sería un camino particular que necesita revisión.[6] Yo no reduciría en absoluto la cuestión, al menos no necesariamente —tal como hicieron Carl Schmitt, Martin Heidegger y Lévi-Strauss—, a la situación europea, cansada, por así decirlo, de la racionalidad. Lo cierto es que nuestra racionalidad laica, por más que pueda parecer evidente a nuestra razón educada al estilo occidental, no es comprensible para toda *ratio*, en el sentido de que, como racionalidad, encuentra límites en su intento de hacerse inteligible. De hecho, su evidencia está ligada a determinados ámbitos culturales, y debe reconocer que, tal como es, no es reproducible en el conjunto de la humanidad y, en consecuencia, tampoco puede ser plenamente operativa a escala global. En otras palabras, no existe la fórmula universal racional o ética o

[6] Habermas había mencionado en su conferencia esta observación de un colega de Teherán, pero la había rechazado incluyéndola en la línea de pensamiento de C. Schmitt, M. Heidegger y Lévi-Strauss. La conferencia de Habermas se publicó en *Zur Dibatte*, núm. 34, 2004, n. 1, pp. 2-4.

religiosa en la que todos puedan estar de acuerdo y en la que todo pueda apoyarse. Por eso mismo la llamada «ética mundial» sigue siendo una abstracción.

5. Conclusiones

¿Qué hacer, entonces? En cuanto a las consecuencias prácticas, estoy en gran parte de acuerdo con lo que ha expuesto Habermas sobre la sociedad postsecularizada, sobre la disponibilidad para aprender y sobre la autolimitación por ambas partes. Para terminar, podría resumir mi visión personal en dos tesis.

1. Hemos visto que *en la religión hay patologías* altamente peligrosas que hacen necesario considerar la luz divina de la razón como una especie de órgano de control por el que la religión debe dejarse purificar y regular una y otra vez, cosa que ya pensaban los Padres de la Iglesia.[7] Pero nuestras consideraciones han puesto también de manifiesto (y la humanidad hoy, en general, no se da cuenta de ello) que también hay *patologías de la razón,* una *hybris* de la razón que no es menos peligrosa; más aún, si se considera su efectividad potencial es todavía más amenazadora: la bomba atómica, el ser humano entendido como producto. Por eso también a la razón se le debe exigir a su vez que reconozca sus límites y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa totalmente y renuncia a dicha disposición a aprender, si renuncia a la correlación, se vuelve destructiva. Kurt Hübner ha expresado recientemente esta exigencia diciendo que una tesis de este tipo no significa un inmediato «retorno a la fe», sino que de este modo «nos liberamos de la idea enormemente falsa de que la fe ya no tiene nada que decir al hombre de hoy, pues contradice su concepto humanista de razón, racionalidad y libertad».[8] Por ello, yo hablaría de una correlación necesaria de razón y fe, de razón y religión, que están llamadas a depurarse y regenerarse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y deben reconocerlo.

2. Esta regla básica debe hallar una concreción en el contexto intercultural presente. Sin duda, los dos agentes principales en esta correlación son la fe cristiana y la racionalidad occidental laica. Esto se puede y se debe decir sin caer en un falso eurocentrismo. Ambas

[7] He tratado de ilustrarlo mejor en mi libro *Fe, verdad y tolerancia, op. cit.; cf.* también M. Fedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, Schöning, 2001[3].

[8] K. Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2003, p. 148.

caracterizan la situación mundial como ninguna otra fuerza cultural. Pero ello no significa que nos podamos desentender de las demás culturas como si fueran una *quantité négligeable*. Ésta sería una forma de *hybris* occidental que pagaríamos muy caro, y en parte ya lo estamos haciendo. Es importante que los dos grandes componentes de la cultura occidental estén dispuestos a *escuchar* y desarrollen una auténtica correlación también con esas culturas. Es importante darles voz en el intento de una auténtica correlación polifónica en la que se abran a la esencial relación complementaria de razón y fe, de modo que pueda crecer un proceso universal de purificación en el que al final puedan resplandecer de nuevo los valores y las normas que en cierto modo todos los hombres conocen o intuyen, y así pueda adquirir nueva fuerza efectiva entre los hombres lo que cohesiona al mundo.

Entre razón y religión, de Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, se terminó de imprimir y encuadernar en junio de 2008 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calzada San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, elaborada en el Departamento de Integración Digital del FCE por *Yolanda Morales Galván*, se usaron tipos Minion de 16, 10:14 y 9:14 puntos. La edición, al cuidado de *Javier Ledesma*, consta de 7 000 ejemplares en rústica y 3 000 empastados.